

# 善導の還帰往生という修辭法

齊藤隆信

## 〔抄録〕

善導は浄土に「往」き「生」まれることを、しばしば「還帰」(かえる)と言いかえる。『觀經疏』散善義で、「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と規定される末代の凡夫は、仏縁に値遇してはじめて浄土に往くと述べながら、その一方でなぜ還帰ると表現

したのか。この問題を善導の著作中から用例をあげ、列祖の解釈を確認し、中華の詩文とも関連させながら、最終的に「還帰」を使用する妥当性について考察する。

キーワード 善導、還帰、往生、修辭、詩文

## はじめに

ここである「還帰」とは、善導がしばしば用いる表現であり、「往生」に代替することばである。これまで多劫にわたって輪廻の境涯に身を没してきた凡夫は、このたび仏縁によって仏名を称えることで、はじめての往生を約束される。ところが、善導は一方でこれを認めながらも、もう一方で「還帰」(かえる)を用いている。これは、さきの「はじめての往生」と矛盾するものである。本稿は、善導による礼讃儀礼の俗文学的な性格の一端を示すとともに、とくに還帰の表現が

散文ではなく、讃偈の中に集中して用いられていることに注目したいと思う。<sup>①</sup>

## 一、還帰往生の用例

善導は『觀經疏』において「楷定古今」を宣言し、浄土教人師の中で称名の一行をもって浄土往生の正因とし、それまでの浄土教実践体系に変革をもたらした。縦には「万年三宝滅 此経住百年 爾時聞一念 皆当得生彼」<sup>②</sup>と述べ、横には「定為凡夫、不為聖人」<sup>③</sup>と述べたよ

うに、縦（時間）の救済と横（空間）の救済を開いた。更には「上尽一形、下至十声一声等」<sup>④</sup>というように、念仏の数量に幅をもたせたわけである。その横にも縦にも通じる道こそ、時代と機根を超越した普遍的な二尊（釈迦牟尼仏と阿彌陀仏）の教え、即ち往生浄土の開示であった。浄土とは阿彌陀仏によって建立された清浄嚴飾な世界、そして往生とはその世界に往き生まれることである。此土の現実に眼をやれば末法、凡夫という時代的、機根的な制約を受けている一切衆生が、彼土の未来へと一念の間に十萬億刹土という時間的空間的な制約を超えて阿彌陀仏の懷に入り浄土の住人となるのである。

ここで浄土とか往生ということを経めて端的にいうと、いま述べたとおり、清浄嚴飾な阿彌陀の世界であり、その世界に往き生まれるということである。このごくありふれたことばを善導はしばしば別な表記をすることがある。浄土を「本国」「本家」「自家国」としたり、往生を「還」「帰」「還帰」というように。また兩者をつらねて「還本国」「帰本国」と表記することもある。いずれにしてもその内容から、浄土であり往生であり往生浄土であることに違いはない。しかし、たとえ意味するところが同じであつても、それではすまない問題が発生しているのである。

このたび仏縁によつてはじめて浄土に「往」くはずが、なぜ「還帰」るとされるのか、善導はその理由を明らかにしていない。寡聞ながら、善導に先立つ浄土教において、浄土に往生することを、このような「還」や「帰」を用いる前例は皆無である。おそらくは善導が五部九巻の中で初めてこうした表記をとつたというのが事実であろう。

「還・帰・還帰」の表記をとるものは、『観念法門』を除く著作中に十一例見られ、そのうち十例が讃偈（韻文を含む）の中において現れる。その讃偈にある十の「還帰」<sup>⑤</sup>を中心検討してみよう。なお、近年真宗では、親鸞の用例をめぐってさかんに議論されているが、ここではあくまでも善導の用例を、詩文学（典故と韻律）の観点から考察する。なお、往生という語彙を還、帰、還帰で代用することを、ここでは一括して「還帰往生」と呼称することにする。

まずは、ここに五部九巻中の還帰往生を示唆する十一の文をすべて挙げる。なお押韻している偈は、必要な場合のみ『広韻』（陳彭年、一〇〇八年成立）の韻目を示した。

『観經疏』（順に『浄全』二・三八下、五四上）

① 帰去来 魔郷不可停

曠劫来流転 六道尽皆經

到处無余衆 唯聞愁歎声

② 帰去来 極樂安身実は精

正念西帰華含想 見仏莊嚴說法声

『往生礼讃偈』（『浄全』四・三七一下）

③ 宝池宝岸宝金沙（平声麻韻） 宝渠宝葉宝蓮華（平声麻韻）

十二由旬皆正等 宝羅宝網宝欄遮（平声麻韻）<sup>⑦</sup>

德水分流尋宝樹 聞波觀樂証恬怡（入声陌韻）

寄言有縁同行者 努力翻迷還本家（平声麻韻）

『般舟讃』

（順に『浄全』四・五三四下、五三六上、五四二下、五四五上）

- ④ 念念相纏入惡道 分身受報不相知  
或在猪羊六畜内 被毛戴角何時了  
慶得人身聞要法 頓捨他鄉歸本國  
父子相見非常喜 菩薩声聞亦復然  
十方如來舒舌証 定判九品得還歸  
父子相迎入大会 即問六道苦辛事  
想一蓮華百寶葉 丈六化仏坐華台  
身雖大小能除障 觀音勢至等同然  
四種威儀常自策 命尽須與歸自然  
自然即是弥陀國 究竟常安無退時  
化仏菩薩尋聲到 我故持華迎汝來  
行者見仏光明喜 即坐七寶蓮華上  
從仏須臾還寶國 到即直入宝池中  
七七華開得見仏 觀音大勢慈光照
- 『法事讚』（順に『浄全』四・十八下、一三上、二九上、三二下）
- ⑧ 道場清浄希難見 弥陀浄土甚難聞（平声文韻）  
難聞難見今得会 如說修行專意專（平声仙韻）  
願仏慈悲遙摂受 臨終宝座現其前（平声先韻）  
既見華台心踊躍 從仏逍遙歸自然（平声仙韻）  
自然即是弥陀國 皆舒舌相証牟尼（平声脂韻）  
北方諸仏如恒沙 隨緣說法応時機（平声微韻）  
為我凡夫來出世 如說修行不致疑（平声之韻）  
時機相感聞即悟
- ⑨

七日称名無間雜 身心踊躍喜還悲（平声脂韻）  
慶得希聞自家國 諸仏証判得還歸（平声微韻）  
⑩ 去來他鄉不可停 從仏歸家還本國  
一切行願自然成 衆等各各生浄土  
⑪ 又願、修羅息戰諍、餓鬼除飢虚、地獄与畜生、俱時得解脱、  
堅通三界、横括九居、  
莫不等出娑婆、同歸於浄土。

この十一の用例のうち、まず『観経疏』の二例は、東晋の田園詩人陶淵明（三六五～四二七）の「歸去來兮」を典拠とする。これについては後述する。

『往生礼讃偈』の一例は、最終第八句の下三字に「還本家」を用いている。前後の文の状況から娑婆の凡夫が浄土という本来の住居に還るということは明らかである。これは詩として余韻を残すという効果がある。この偈は第六句を除いて、第一・二・四・八句が平声麻韻で押していることから、意図的に「本家」を用いることで押韻する讃偈にしたたのである。加えて平仄配置（二四不同・二六対）に合致していることから、この『往生礼讃偈』の各讃偈は礼讃詩、すなわち詩文学作品として評価すべきである。「本家」と措辞すれば、「往」よりはむしろ、「還」や「歸」が文脈上ふさわしいのは、現代中国語でも（回家）、また現代日本語でも（帰宅する）、ことばとしての道理である。本家とは「往」ところではなく、「還」ところである。

『般舟讃』の四例のうち三例は、漢詩の規格である下三連を回避することになる。下三連は、二四不同・二六対以上に忌まれるものであ

るから、還や帰を用いたと考えられる。④「帰本国」の「帰」は、帰命や帰依などの意味でとれそうであるが、その直前に「他郷（娑婆）を捨てて」とあるのだから、帰命帰依より、むしろ「かえる」と受けとめる方が、ことばとして落ち着きが良い。⑤は十方諸仏の証誠を得て浄土に還帰し、父（弥陀）と対面するということである。⑥「帰自然」についても浄土に帰命帰依するととれそうでもあるが、直前に「命尽きて須臾に」とあり、臨終の状況であるので「帰る」としたほうがよさそうである。⑦「還宝国」は、前後の文相から宝国（浄土）に還る主体は娑婆の凡夫である。前述したように、四例中三例は作詩上、二四不同・二六対以上に忌避される下三連の禁忌を回避するために、「還帰」（ともに仄声）を用いたとも考えられるが、この『般若讃』の偈は、『観経疏』や『往生礼讃偈』、それに『法事讃』と異なり、無韻の偈であり、詩としての評価を下すことができないことから、やはり単なる偶然であつたとすべきであろうか。

『法事讃』には四つの用例がある。⑧「帰自然」も、先ほど同じように帰命帰依のようであるが、前に「臨終に宝座其の前に現ぜしめたまえ」とあり、状況は臨終であることから「帰る」の意味がふさわしい。⑨「得還帰」は、凡夫が今生にはじめて阿弥陀仏の法門に出会い、踊躍するほどに歓喜するわけである。北方の諸仏はその念仏行者の往生を証誠し、今まさに凡夫を「自家国」、即ち極楽に還帰させようとするのである。⑩「還本国」については、前後の文相から娑婆の凡夫が母国としての浄土に再び還るということは明らかである。また、ここで娑婆のことを「他郷」と表現していることには注目できよう

（ほかに「魔郷」とも）。浄土に対しては本国といい、親しみのある表現であるが、実際に生を享け、現実生活している娑婆をこのようによそよそしく呼ぶことはたいへん興味深い。最後は唯一の散文部分の用例である⑪「帰於浄土」についても帰命帰依でとれるが、直前に「出娑婆」とある。これは動作を表している。たとえば、状態を表す「厭娑婆」とあれば、「帰於浄土」は帰命帰依の意味であろうが、「出」という動作であるから「帰」は「帰る」と受けとつたほうがよい。この四例のうち、二例は先に同じく下三連への回避である。また⑧「帰自然」と⑨「得還帰」は、押韻させるための措辞である。なお、『法事讃』の「從仏逍遙帰自然」（四・一八下）・「一念逍遙快樂国」（四・二四上）・「從仏逍遙入宝国」（四・二四下）には、それぞれ疊韻語の「逍遙」（平声蕭韻）とある。『莊子』の逍遙遊篇を典故とすることは言うまでもない。ぶらぶらとめぐり行く・とらわれない自由な境地、というような意味である。『観経疏』における「帰去来」と同じく、典故を用いていることは注意してよい。

## 二、善導の人間観と還帰往生

浄土教において「本国」というときに、いかなる印象を持ちうるであろうか。もし仏、菩薩、聖衆、往生人の立場からすれば本国といえは阿弥陀仏の浄土に他ならない。しかし善導をも含めて現に娑婆に住する者にとっては、弥陀の浄土を本国ということは何とも妙な印象をもつのである。本国ということばには、母国・国籍のある国とか、

もともと居している所という一般的なイメージがある。また還や帰の字義から、もともと居していた空間に戻ることが想起される。

還本国や帰本国の場合など、そうした印象は決定的である。我われ凡夫は本来的に阿弥陀仏の浄土の住人であり、このたび娑婆の世界から晴れてお国帰りすることになりかねない。さしずめ還相廻向によつて穢土に出現し、役目を終えて母国極楽へ弥陀によつて連れ戻されるとなる。善導が浄土の語に対して本国、自家、自家国とし、また往生に対して還、帰を使用したその裏には、何か根拠があると思えてならない。

善導の人間観に関しては先学によつて既に解明されているので、ここで新しい観点から述べるものはなにもない。総じて『観経疏』や『往生礼讃偈』の深心釈にあるとおりである。曠劫から三界に沈み輪廻を繰り返している罪惡生死・煩惱具足の凡夫である。時には「衆生散動、識劇猿猴、心遍六塵、無由暫息<sup>⑨</sup>」といい、また「貪瞋邪偽、奸作百端、惡性難侵、事同蛇蝎<sup>⑩</sup>」といい、そして「臭屍<sup>⑪</sup>」とも述べられているように、善導はいたるところで人間を規定している。決して卑下しているわけではなく、ただ現実をあるがままに直視し、内省することより、こうした人間観が生じてきたのである。さて、この人間観から考察すると、凡夫は明らかに浄土に還<sup>かへ</sup>帰する主体とはなりえない。我われは現実には凡夫であり、昔も今も浄土の住人ではない。我われのような娑婆の住人にとつて、本国とは六道に他ならないのである。六道こそ常没流転の凡夫の母国であり本国であるはずである。既に凡夫の本国が六道なのだから凡夫が還帰する場所などはどこにもないとい

うことになる。一方では娑婆の住人を常没流転して出離の縁のない凡夫と規定し、もう一方ではその凡夫の本国（母国）を阿弥陀仏の浄土であると暗に表現している。これをいかに解釈すればよいのだろうか。もし主体が仏、菩薩、聖衆、往生人として、これらの還や帰を使用するならば何の問題もないのである。実際に善導はそうした使用例もある<sup>⑫</sup>。

#### 諸仏隨緣還本国（法事讃）

………仏

#### 二明先勅本国相（観経疏・勢至観）

………菩薩

#### 還本国飯食經行七宝台（法事讃）

………往生人

このような例は他にも多々散見できる。しかし、先ほどあげた十一の還帰の使用例は、すべて娑婆の住人が主体となっている。善導は六道をすみかとする常没流転の凡夫の母国を弥陀の浄土とし、そこに帰るとしているのである。

なお、先にふれた還相廻向についてであるが、たしかに善導は、「また廻向と言うは、彼の国に生じ已り還えりて大悲を起こし、生死に回入して衆生を教化するを亦た廻向と名づく<sup>⑬</sup>」や、「誓いて弥陀安養界に到り、穢国に還来す<sup>⑭</sup>」として還相廻向を説いている。しかしその還相廻向とここで論ずる還帰とは明らかに意味の相違がある。善導の還相廻向とは娑婆の凡夫が往生後の還来をみこしてそれを願うことであつて、この娑婆に還相廻向した者の存在を認めているというようなことではない。故に還、帰の主体は善導の人間観からして、浄土から還相廻向した者ではなく、無始劫より六道を流転して仏や浄土とは無縁だった今ここにいる凡夫でなければならないのである。



### 三、五部九卷末書における解釈

さて、それでは五部九卷の末書において、こうした還歸往生がどのように理解されているのだろうか。そこでつづきに末書を見るにつけ、歸去來、還本家、還歸、歸自然、還歸、還本國の語彙に対して浄土宗三祖良忠や、四祖良曉などが解釈を試みていることがわかった。

まず良忠は『観經疏伝通記』において（『浄全』二・三二一下）、

「歸去來」等とは、これ乱句の讚なり。総讚にまた「歸去來」等の乱句あり。宝樹觀の中にも同じく此の例あり。また智昇の『諸經礼讚』に此の文を引き、「歸去來 魔郷輪廻不可停」と云う。已上。

と述べ。これについて、「問う、始めて浄土に生まるに、何云ぞ歸るや」という問いを提起している。我われは曠劫流転の凡夫であり、六道をすみかとしてきた罪惡生死の存在である。これは先に述べた善導の人間觀、凡夫觀そのものであった。こうした凡夫はこれまで三界に没していたが、このたび阿弥陀仏と縁を結び、三界の繫縛から解放され、はじめて浄土に往くことになったはずである。にもかかわらず、どうして善導は「かえる」というのであろうか、という問いである。これに対して以下のごとく応じている。

答う。先師の云く、此は能家に約すなり。私に云く、悟は本より自なり。迷は是れ常に他なり。故に穢土の他國より浄土の本国に還歸するなり。

まずは先師（二祖聖光）の「約能化」の説をあげている。良忠は詳説してはいないが、つまり「歸」は能化である阿弥陀仏を中心に考えてこのように表記されるというのである。たしかに凡夫が攝取されるには阿弥陀仏の來迎を待たなくてはならないわけで、凡夫が自らの力量で往生するものではない。つまり凡夫は、弥陀や聖衆が浄土から來現するのを待つて華台に乗り、そして再び仏、聖衆が浄土に歸るのに連れられて往くわけである。善導が「歸」と表記するのは、あくまでも能化である阿弥陀仏を主体にするからであるとするのが聖光の「約能化」の義である。

次に良忠自らの見解、「悟は本より自なり。迷は是れ常に他なり。故に穢土の他國より浄土の本国に還歸するなり。」は、良曉の『伝通記見聞』によると「是れ約所化の義なり」（『続浄全』三・二三九上下）とあるので、先の聖光の説が能化に約す義であつたことに對峙している。ここに「歸」について「約能化」の義と「約所化」の義の二方向から善導の矛盾に對処しようとするわけである。ここで約能化の義はしばらく措くとして、良忠の約所化の義を考えてみる。悟りは本来的には自己のものであり、迷いは自己とは関係ない他のものであるというのである。仏性を具え、染汚のない清浄な悟りの姿こそ本来あるべき理想的な姿であるが、その仏性は現に煩惱によって覆われているとする。故に本来あるべき煩惱のない仏性のみの状態へ戻ることである。一切の衆生は本来的に仏性を内にひめている。しかし五濁の世、無仏の時に生を享けた凡夫は自己の罪障を取り除き、内の仏性を外に現わすことが不可能である。ところが浄土は罪障もなければ

その名称すらない清浄な世界である。ひとたびその浄土に往生すればすでに滅罪され不退転に住するのだから、三界の垢はみな除かれて仏性のみが顕在化するはずである。仏性をあらわにすることは、人間の本来あるべき覆いのない姿であり、そのような真実理想の姿に帰れということである。それを善導は「帰」と表記する、というのが良忠による約所化の義の梗概である。なお、この義は聖岡の『往生礼讃私記見聞』下では「迷他悟自義」（『浄全』四・四七七上）と名づけられている。

良忠の「約所化」（迷他悟自義）は、たしかに善導の教理にそむくものではない。なぜなら第一に善導は『観経疏』玄義分の序題で仏性を説くからである（『浄全』二・一下）。

竊に以みるに真如は広大にして、五乗すら其の辺を測らず。法性は深高にして十聖すら其の際を窮めることなし。真如の体量と量性とは、蠢蠢の心を出でず。法性の無辺と辺体とは、則ち元来不動なり。無塵の法界、凡聖齊しく円かに、両垢の如如、則ち普く含識を該ぬ。恒沙の功德、寂用湛然なり。但た垢障の覆うこと深きを以つて浄体を顕照するに由なし。

仏性のことを浄体と述べており、凡夫の本性として仏性が具わっていることを認めている。また『法事讃』においても「弟子道場の衆等、曠劫よりこのかた、乃ち今身に至り今日に至るまで、その中間において身口意業を放縱して、一切の罪を造る」（『浄全』四・一二上）とし、これについて衆生が娑婆世界で樂行する障を十七項目にわたって仔細に述べている。その第十六番目に以下のようにある（『浄全』四・一

三上）。

因果を識らざる舐突の業を樂行し、身中に如来の仏性あるを知らざる障り。

衆生は幾度も生死をめぐり多くの罪を造ってきたが、その身中には仏性が元来具わっていることをここでも述べていることから、善導が凡夫において仏性を認めていたことは明らかである。そして第二に良忠が「迷是常他」というのと、善導が娑婆を魔郷といい、他郷ということとその内容は合致している。このことから良忠の「約所化」（迷他悟自義）は善導の意をよくくんでいるとも思われる。

以上、聖光と良忠は約能化の義と約所化の義によって説明をしているが、そこに全く問題がないというわけではない。まず聖光の約能化の義については、前にあげた『往生礼讃偈』と『法事讃』の用例では通用しなくなる。③「寄言有縁同行者」とあることからそれにつづく「還本家」の主体は同行者（＝娑婆の衆生）でなければならぬはずである。また、⑩「從仏歸家還本国」を分析すると「歸家」の主体は浄土から來迎された仏のことであるから約能化の義といえるが、それにつづく「還本国」の主語は明らかに娑婆の凡夫である。これは良忠の『法事讃私記』下において、すでに約能化説の破綻が指摘されている（『浄全』四・九〇下）。こうしたことから聖光の約能化の義は全ての場合に適応されるわけではないのである。

また良忠の約所化の義（迷他悟自義）については、聖聰が『法事讃私記見聞』において、「行者は本と理性を具ふ。極樂に生まれて本具の理を顯はすが故に還と云う也」（『浄全』四・六四八上）と補足して

述べているように、本来凡夫にも具えていながら、この娑婆世界では顯現不可能な仏性を、往生後に顯現せしめて本来の姿に戻る。故にこれを還という。即ちここでは往生淨土⇨還帰仏性が成立しているわけである。しかしこの良忠がいうような人間の本来の姿に戻る、即ち仏性とか理性に帰するという意味あいをあまりにも強調しすぎると、かえって事淨土へ往生するという善導の独自の指方立相釈の存在意義が薄らいでしまう。あくまでも善導は往生淨土と表現するかわりに還帰本國と表現しているにすぎないのであり、この大前提から離れてはならないであろう。人間として本来あるべき姿（⇨仏性、理性）に帰るというように仏性をもちだして解釈することは、楷定古今した善導の本意から乖離するものではないだろうか。

このように両祖それなりに解説してはいるものの、いずれも表層的な部分にとどまっているように感じられ、これで善導の人間觀と還帰往生の矛盾がすべて氷解したというわけではなさそうである。

#### 四、中国詩に見られる帰去来

ところで善導が『觀經疏』で二度にわたって述べる「帰去来」とは、前述したように東晋の田園詩人陶淵明（三六五〜四二七）の「帰去来兮辞」を典拠とする。したがって、善導が往生のかわりに陶淵明の帰去来を用いたことについて考える必要がある<sup>(16)</sup>。

典拠は中華の文章論にあつては特に重んじられる修辭技法の一つである。それはすでに『論語』述而篇において、「述べて作らず、信じ

て古を好む」（述而不作、信而好古）とあるように、先人賢者の言説をそのまま祖述すべきであつて、みだりに自説を創作しないということであり、そこには中華の尚古思想が息づいている。時に断章取義となつたとしても、古典の中から名句を引用し、それをいかなる文脈の中で用い、また配列するかによつて、逆に自説を開陳することになる。これはなにも散文だけにかぎつたことではなく、句中の字数制限をうける韻文においてはいつその傾向を強める。つまり中国詩において必須となる作詩法でもある。具体的には、名文・名句を典拠として引くことで、彼の情景を彷彿とさせ、自作の詩を立体的に浮かびあがらせる効果があるということになる。

陶淵明は東晋の尋陽柴桑（江西省九江市九江県）の人で、安帝の義熙元（四〇五）年にこの作品を詠んでいる。酒や琴をこよなく愛し、自然の中に身をおくことを好んだが、貧困により役人として任地に赴くも、ある出来事をきっかけに望郷の念がまし、妹の死去を契機に着任三月とたたないうちに任を辞して郷里へ帰る。その際に詠んだものがこの「帰去来兮辞」である。陶淵明はその冒頭で次のように述べる。テキストは遼欽立輯校『先秦漢魏晉南北朝詩』中（九八六頁、中華書局、一九八三年）。

帰去来兮、田園將に蕪れなんとす、胡ぞ帰らざる。既に自ら心を以て形の役と為す、奚ぞ惆悵として独り悲しむや。已往の諫むまじきを悟り、来者の追うべきを知る。まことに途に迷うこと其れ未だ遠からず、今のはにして昨の非なるを覺りぬ……。〔帰去来兮、田園將蕪胡不。既自以心為形役。奚惆悵而独悲。悟已往之不



諫、知来者之可追。実迷途其未遠、覺今は而昨非……。」

さあ、帰ろう。故郷の田園がいまにも荒廃しそうなのに、どうして帰らずにいられようか。みずから求めて精神を肉体の奴隷と化してしまっているのに、ひとりくよくよと嘆き悲しんだところで、どうなるものでもない。過ぎ去ったことは、今さら悔やんでもしかたがない。これからのことは心掛けひとつでどうにでもなる。……（訳文は松枝茂夫、和田武司『陶淵明全集』下一四三頁、岩波書店、一九九一年）

といい、そして、

帰去来兮、請う 交わりを息めて以て遊を絶たん。世と我とは相違えるに、復たここに駕してなにを求めんや。親戚の情話を悦び、琴と書とを楽しんで以て憂を消さん。農人、余に告ぐるに春の及ぶを以てし、将に西疇に事あらんとす……。〔帰去来兮、請息交以絶遊。世与我而相違、復駕言兮焉求。悦親戚之情話、樂琴書以消憂。農人告余以春及、将有事於西疇……。〕

さあ、帰ろう。世俗との交遊は謝絶したいものだ。世間とわたしとはそりがあわないのだ。また仕官して何を求めようというのか。親戚の者たちのうちとけた話を喜び、琴や読書を楽しみにして余生を送れば、心のうさは晴れようというものだ。農夫がやってきて、春が来ましたよ、そろそろ西の田で仕事のはじまりますと、と告げる。……（前掲『陶淵明全集』下一四六頁）

ともいう。「帰去来兮」は、動詞の「帰」に語氣詞の「去来兮」を接

続させた造語であり、「去来」は動詞の意味を強める効果があり、さしずめ「さあ!」「いざ!」「それ!」に相当する。現在の日本では「帰りなん、いざ」と訓読することが一般である。なお、「兮」は『楚辞』やその系列の賦などの作品にはよく見られる口調を整える助詞にすぎない。

淵明は地位や名声を得ることなどに関心はなく、したがって任を辞すことになんのためらいもない。そして、かつて悠々自適にすごした郷里の山河、草木、朋友と酒に想いを寄せ、心の底からわき上がる帰郷への期待を初句の「帰去来兮」にこめて詠んだのである。「帰去来兮」を初句にかかげたことで、その想いと期待がいかに急を要しているか、またいかに強いかを示し、後続する文章の内容を予め予想させてくれる効果がある。そして「去来」を添加することで表現上に語気が強まり、心の内を端的に表明することに成功している。こうした点で、この作品は今日にいたるまで読む者の心を惹きつけているのではないだろうか。

淵明はその没後、またたく間にその作品集がひろまり、南北朝ではすでに江湖に知られる東晋の田園詩人としてその人気を博していた。善導がその名句として名高い「帰去来」を自作の礼讃偈の初句に配置したことは、後につづく文意の方向づけをあらかじめ行い、淵明の他国にあつての帰郷の念を、われわれ凡夫の他郷・魔郷（娑婆世界）にあつての往生浄土への念へと重層的、立体的にかけ合わせて、欣求の心をますます高揚しようとした一種のレトリックとして用いたものと考えてよい。陶淵明が任地において格差社会に対する憤懣から、一転

して自己の本心にしがたがつて帰郷を決意した際に思わず吐露した「帰去来兮」と、善導が此土得仏の望みを捨て、浄土への想いを募らせ、その親しみの情から謳った「帰去来」、そこにはともに現実に対する絶望感と、未来に対する期待感とがこめられているのである。なお善導が「兮」を用いないのは、礼讃偈が詩の格律をそなえており、淵明の作品のような賦の系列ではないからである。善導は娑婆を魔郷、他郷といい、浄土を本国、自家国ともいう。よって、善導としての郷里とは浄土に他ならないのであり、浄土こそが本国であり郷里である以上は、そこに「往く」のではなく、「帰る」と表現することは、ことばとして適切なものである。なつかしく憧憬の故郷とは、誰にとっても往くところではなく、帰るところだからである。

さて、淵明の「帰去来」は、後に梁の呉均（四六九〜五二〇）の「贈別新林」（『先秦漢魏晉南北朝詩』中冊一七三五頁）にも用いられている。呉均は字を叔庠といい、呉興故鄣の人。天監のはじめに呉興郡の主簿となり、梁の武帝にも認められた。著作に『齊春秋』三〇卷、『廟記』十卷、『十二州記』十六卷などがある。また詩作品も多く遺しており、その作風は古気があり、好事家からは呉均体と評せられて、これを倣うものがいたという。以下に「贈別新林」を示す（私訳を付した）。

僕本幽并兒	抱劍事辺陲	風乱青糸絡	霧染黄金羈	天子既無賞
公卿竟不知	去去帰去来	還傾鸚鵡杯	氣為故交絶	心為新知開
但令寸心是	何須銅雀台			

天子さまはもうお褒めにならない  
公卿さまもついいはご存

知らない さあさあ 帰ろうじゃないですか また鸚鵡貝の杯で乾杯しましょう

軍兵として遠く西陲のはずれにまではるばる行軍してきたが、我われがこの地で命をかけた戦いに明け暮れていることなど、中央では誰も気にかけてもくれない。その虚しさから「去去帰去来」と思わず口をついて出たのであろう。戦いをやめて急いで郷里に帰還しようという気持ちで詠われているのである。

つぎは善導と同じ初唐の作品から数例紹介する。まずは王梵志である。その生卒年代や具体的な活動内容などは現在なお不明な点が多いが、項楚『唐代白話詩派研究』（巴蜀書社、二〇〇五年）にはこれまでの王梵志の事績にかかわる成果を網羅的に紹介している。それによると、早い時期の設定では隋に生まれ初唐に活動したとされ、最も遅い設定では開元年間（七一三〜七四一）ごろまで生存していたとする見解もある。もし隋から初唐の生存であれば、善導（六一三〜六八一）に先んじていることになる。その作風は、仏教詩人と評されるように、仏教思想や仏教用語を多用し、なおかつきわめて通俗的な作風となっている。作品は散逸したものが相当数あると想定されているが、敦煌石室本など三百九十余首が遺されている。その中には「相将帰去来」で始まる五言詩が見られる。テキストは項楚が校注した『王梵志詩校注』（六二六頁、上海古籍出版社、一九九一年）が有用である。なお前掲の項楚『唐代白話詩派研究』（二六九頁）も参照されたい（私訳を付した）。

相将帰去来 閭浮不可停 婦人応重役 男子従征行

帶刀擬鬪殺 逢陣即相刑 將軍馬上死 兵滅他軍營  
血流遍荒野 白骨在辺庭 去馬猶殘跡 空留紙上名  
関山千万里 影絶故郷城 生受刀光苦 意裏極惺惺

さあともに帰ろう いつまでも閻浮提におるべきではない  
女には重役が課せられ 男には遠征の任があるのだから  
刀剣をさすのは戦いのため 敵にでくわせば殺しあう  
將軍は馬の背に死し 軍兵は敵軍に倒される

流血は荒野にあまねく 白骨は辺境の地にころがり  
軍馬は亡骸を残し 兵士は死して名簿に記されるのみ  
いく山いく関はるか越え この身は故郷にすでない  
戦の苦しみを背負つてこの世に生まれたが 来世を思うと意  
は晴れる

はじめの二句「相将帰去来 閻浮不可停」では、「さあともに帰ろう」と述べ、それは閻浮提には苦役が多いからであるとして、その中でも従軍の苦役を語っている。ここでは浄土とは表記されていないので、いったいどこに帰るのかは不明である。しかし、このはじめの二句は、最終二句「生受刀光苦 意裏極惺惺」と明らかに呼応している。すなわち閻浮提で生を享けた以上は、男子であれば遠征が課せられ、女子はその間家を守り夫の凱旋を待たなければならない。これは決して避けることができない運命であるということ。だからいつまでもこのような苦悩多い世界に留まるわけにはいかないということである。しかし、来世のことを思うと、そうした辛さもなくなり心意は晴れやかになるという。仏教詩人の王梵志であればこそ、たとえそれが西方の極

楽と限定できないとしても、少なくとも仏の浄土とみなしても問題はないのではなからうか。なお、この二句「相将帰去来 閻浮不可停」は、善導『観経疏』にある「帰去来 魔郷不可停」（『浄全』二・三八下）に酷似しているように思える。また、王詩の中には構文の似た「隠去来」が二首ある。

つぎに紹介するのは、白話詩人として知られる寒山である。寒山は拾得とともに天台山国清寺に居し、教団の束縛を受けることなく、襤褸をまとった風来坊である。活動年代は初唐というだけで詳しい伝歴は不明である。その寒山には三百をこえる詩が遺されており、テキストとしては、項楚が校注した『寒山詩注 附拾得詩注』（中華書局、二〇〇〇年）が有用である。寒山詩の中、「帰去来」が見られるのは三首あるが、ここではそのうち一首だけを示す（項楚本三二五頁）。私訳を付す。

富貴疎親聚 只為多錢米 貧賤骨肉離 非関少兄弟  
急須帰去来 招賢閣未啓 浪行朱雀街 踏破皮鞋底

豊かなときは遠い親戚まで集まる お金や食べものが目当て  
なのさ

貧しいときは身内すら離れて行ってしまう わずかな兄弟であつてもだ

さあ急いで帰ろうじゃないか 招賢閣の門戸はまだ開かれていないようだ  
それまで朱雀大路をぶらつくとしよう たとえ靴の底が破れようとも

富めるときと貧しいときで接し方が変わるような血縁者などに見切り

をつけ、さあ急いで招賢閣に帰ろうじゃないかという内容である。招賢閣とは文字通り賢者を招く楼閣で、いわば迎賓館のことであるが、富に応じて心変わりする縁戚よりも、貧と富とに関わらず人の資質そのものを認めて親交を深めてくれるような賢者こそ信頼にたるものだというのである。そうした賢者らが集う建造物を招賢閣と言っているわけであるが、そのような建物が実際にあるわけではなく、それは心の中で理想として思い描いた空間ともいえる。したがって、まだその扉は開かれていないのであり、そうした建物が立地するのは、それにふさわしい都城の中心的な大路である朱雀街であろうから、その理想郷である招賢閣の扉が開かれるまでは（つまり賢者が集まるまで）、朱雀街の付近を散歩して待っていかとといった心境を詠いあげているのだ。損得で動く親戚縁者との関わりから解放されて、理想とする招賢閣の賢者らを慕う強い思いから「急須帰去来」が措辞されているのであり、ここでもやはり善導が娑婆の束縛を逃れて、理想とする浄土への憧れを吐露する「帰去来」と共通するものを感じとることができるといえる。

このほかにも善導と同時代の駱賓王（？～六八四）は、「帝京賦」（『全唐詩』八三五卷）の中で隱棲を願って「帰去来」と用いている（第八九句～九八句）。さらに中唐の詩人として「長恨歌」や「琵琶行」などを遺し、わが国でも早くから『白氏文集』が愛されている白居易（白居易、七七二～八四六）の作品中にも、少なからず「帰去来」が用いられている<sup>18</sup>。ここでは一例のみを示す（『全唐詩』一七〇

卷）。

天落白玉棺 王喬辞葉鼎 一去未千年 漢陽復相見 猶乘飛鳧鳥  
尚識仙人面 鬢髮何青青 童顏皎如練 吾曾弄海水 清淺嗟三变  
果慳麻姑言 时光速流電 与君数杯酒 可以窮歡宴 白雲歸去来  
何事坐交戰

唐代では右の白居易の他にも、王績（五八五～六四四）、王之渙（六九五～？）、李白（七〇一～七六二）、顔真卿（七〇九～七八四）、高適（？～七六五）、杜甫（七一二～七七〇）らも同じく「帰去来」を用いていることを確認した。中には明らかに陶淵明を意識した使用例もあるが、それだけに唐代にあつては、すでに人口に膾炙した名句であったことは否定できないだろう。中華の文学作品における典故という修辞技法は、それが江湖に知られた名言名句であるほど常用される傾向にあり、作者の平面的な情景描写に、それに類似する過去の名作中の名言名句を引いて重ね合わせることによって、立体的でよりリアルな情景描写が浮きあがってくるのである。そのような意味で、善導による浄土への往生の念は、陶淵明による望郷帰郷の念が重なることによつて、いつそう読者や鑑賞者の心に強く響いてくるのである。

## 五、還帰往生の当否

善導の還帰往生を考える上では、十一例のうち十例が韻文を含む讃偈に現れて、叙述文（散文）には現れにくいことに注意をほらうべきである。善導の各礼讃偈は、宗教的主体的な陳述書であると同時に、



その格律からして「詩」と評価できる（『般舟讃』を除く）<sup>19</sup>。即ち第三者からの評価を受けることを前提として作られる客観的な詩文学作品でもあるわけだ。文学はおのずから虚構をうちに含み、真実・事実そのままを表明せず、誇張と空想によつて創造することが許される領域である。善導の礼讃偈だけにとどまらず、浄土教の礼讃偈とは、長行部分に比すれば、そこに一種のレトリックがなされていても不思議なことではない。また中華においては、書かれた文章が評価を受ける以上、修辭が文人知識人としての必須の条件でもあったのだ。思うに善導が本来表現したかったのは「還」や「帰」などではなかったはずである。むしろ、欣求の対象としての浄土を「本国」、「本家」、「自家国」とし、またその対極にあつて厭離すべき娑婆を「他郷」や「魔郷」と表現したただけではなからうか。ただし、ひとたび「本国」、「本家」、「自家国」と表記すれば、「往」くよりも「還<sup>かえ</sup>帰」<sup>え</sup>とするほうが、こととしては相応しい。これは極楽と阿弥陀仏への親しみの感情のあらわれであり、大衆が一堂に会してこれらの讃偈を唱和する際、厭穢欣浄の心情を高めるために、善導が用いた効果的な修辭だったものと考えられよう。そのように考えるとき、善導の「還帰」の措辭は、さして大きな問題にはならないであろう。字面のみにとらわれている以上、詩としての正しい評価は遠ざかるのではなからうか。

こうした観点をいささか補強するならば、たとえば先の『法事讃』<sup>20</sup>⑧の用例では、

道場清浄希難見

弥陀浄土甚難聞（平声文韻）

難聞難見<sup>今得会</sup> 如説修行專意専（平声仙韻）  
願仏慈悲遙授受 臨終宝座現其前（平声先韻）  
既見華台心踊躍 從仏逍遙<sup>歸自然</sup>（平声仙韻）  
とある。つまり生死輪廻しているものが、弥陀の浄土に「いま会うことができた」（第三句）とあることから、最後の「帰」は実は「往」の意であることがわかる。文字通りに「もといた所へかえる」のではなく、「本来居すべき所へゆく」と理解すべきである。

また『法事讃』と『般舟讃』に見られる「帰自然」についても、先の「帰去来兮」に同じく、陶淵明の「帰園田居 其一」（四〇二年作）にある「返自然」を想起する。

久在樊籠裏 久しく樊籠の裏に在りしも

復得返自然 復た自然に返るを得たり

郷里から遠く離れ、久しく世俗にまみれた生活を続けてきたが、元来そうした生活が肌にあわず、生まれ故郷がなつかしく思われて、とうとう帰郷した。淵明はその田園生活を謳歌してこのように吐露しているのである。善導も「帰自然」と表記することで、浄土を本来自分が居すべき場所とみなし、同時に典故を用いることで、この淵明の「帰園田居」を彷彿とさせ、欣求のおもいを重層的に表現したものと考えられるのである。なお森三樹三郎は、善導が用いたこの「自然」は、「おそらく莊子を意識するか、少なくとも何程かの連想が働いていた」としている。『法事讃』の「逍遙帰自然」（四・十八下）・「逍遙快樂国」（四・二四上）・「逍遙入宝国」（四・二四下）には、それぞれ『莊子』の逍遙遊篇に見られる疊韻語の「逍遙」が用いられており、



また『莊子』は南北朝隋唐の文学界・宗教界にも多大な影響を及ぼしたので、森説も一理あるが、上に『広韻』の韻目を示したように、こゝは単に偶数句末の「聞」、「専」、「前」と押韻させるために、ふさわしい韻字を用いざるをえず、例えば「本国」、「本家」、「自家国」や「浄土」、或いは「宝国」などを用いれば失韻となることを回避した、善導による詩人としての配慮だったのである。よつて「自然」は作詩上の格律の問題であつて、善導の意図としては、「浄土」や「極楽」を言い換えたことばにすぎないわけである。『往生礼讃偈』を文学作品としてみなすとき、表面的な措辭に惑わされてはならないということである。

還帰とあるからといって、もと居た場所に「かえる」ということではない。ここに拘泥しているうちは文学表現としてのレトリックを見抜くことができない。そこには必ずしも仏教教理に合致させなければならぬということはないわけである。我われは、そのレトリックの中に善導の真意を読み取らなければならない。よつて「還帰」という表現の中に、本来身をおくべき所に居す、という真理を見抜かなければならないのである。前出の拙文（一九九四）において、「こうしたこと（還帰の表記をとること）は浄土教の本質的教理から離れるおそれもあるが、長安の浄土教化者として民衆の中に身を投じた善導には、時として一片の隙も許さない教理を超越し、宣教者としての顔を持つことは必然的な要求であつたはずである。還帰などの表記は詩的情緒を高揚し、民間的レヴェルで読む者、聞く者、そして往生を願ひ念仏行に励む者の心に強く訴える効果があるわけで、それが偈頌

（詩）の中に現れていればなおさらである。これは善導の宣教者としての、そして詩人としてのささやかな配慮ではなかつたか。そしてまた詩人、善導としての繊細な才をも無視できないわけで、こうしたところに教理に束縛されない自由な善導の姿があり興味深く感じられる」と述べたのは、そういうことなのである。

ところで、善導はなぜ浄土を「本国」「本家」「自家国」、娑婆を「他郷」「魔郷」などと表現したのだろうか。おそらく、そこには善導の宗教体験というものが介在しているのではなからうか。宗教体験などというと、宋代に戒珠、慈雲、王古、王日休などによつて編まれた往生伝を連想する。それらの中には念仏する善導の口から仏や光が出たり、師の道綽をして三罪三懺せしめるというように、超人的資質を具備した者として紹介されているが、そうした諸伝記はひとまずおくとする。ここではその一々を取りあげはしないが、特に三縁について注目したい。三縁とは、善導独自の教理であつて、『観經』仏身觀の「一光明遍照十方世界念仏衆生摂取不捨」について解説を加えたものである。念仏するにつけ、仏と衆生が親縁、近縁、増上縁という三つの深い関係をもつというのであるが、かたや西方清浄世界の阿弥陀仏、かたや末法五濁の流転凡夫と互いに相反する両者の対面が称名によつて現実のものとなる、そうしたダイナミックな教理を善導は説いてくる。そしてこの教理は善導の思弁的発想ではなく、あくまでも經驗的発想に他ならない。なぜならこの三縁の義は第八像想觀において説かれている善導独自の仏身論に導かれているからである。善導は法界身としての阿弥陀仏を衆生界の身とみなし、その衆生界に仏心が

遍満し、また仏身も遍満し、そしてそれが障礙なしというように阿弥陀仏のありようを心遍、身遍、無障礙の三つの点で概念規定している。これは淨影寺の慧遠を代表とする論師の解釈と異にしており、他ならぬ善導の念仏の実践にもとづいた概念規定であつたと考えられる。こうした実践に基づいた仏身論は、第九真身觀へと受け継がれていくのである。それがこの三縁である。心遍が親縁に、身遍が近縁に、無障礙が増上縁にそれぞれ対応して、ここに仏身論に基づく仏凡の呼応関係が具体的な形となつて明示されているわけである。即ち善導の念仏の実践に基づく体験至上主義が独自の仏身論を生み出し、そこから具体的な仏凡の関係としての三縁へとその思想体系を構築させていったのである。

善導は自己の宗教体験から阿弥陀仏との間につながりを感じていた。それが三縁という教理として、文字の上に現れてきたのである。実践をとおして阿弥陀仏と自己に親密なつながりを直感していた。そのところを善導は親縁で以下のように説いている（『浄全』一・四九上）衆生行を起こすに、口に常に仏を称うれば、仏は即ち之を聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏は即ち之を見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏は即ち之を知りたまう。衆生仏を憶念すれば、仏は亦た衆生を憶念したまう。彼此の三業、あい捨離せず。

仏との親密さを衆生の身口意の三業において見いだしているのであり、これは『法事讃』にも見られる（『浄全』四・八下）。弘誓多門にして四十八なり 偏に念仏を標して最も親と為す人よく仏を念ずれば仏も還た念じたまう 専心に仏を想えば 仏も

人を知りたまう

たんに心を代表する精神的な親密さを直感していたのではなく、称名の実践にもとづいて、仏との全人格的（三業）な親密さを体験していたわけである。「彼此の三業、あい捨離せず」とは善導の確信にみちた力強いことばであり、宗教的表現の極致に他ならない。

体験によつて得られた境地から先の用例を眺めるとき、そうした体験というものが文字となつて吐露されていることに気づかされる。

「本国」「本家」「自家国」や、「還」「帰」といったことばは、阿弥陀仏とその浄土に対する親しみの顕現であるといえよう。「浄土」や「往生」といえば、一般的であり形式的な域を出ない。しかし「本国」や「還帰」は個別的であり経験的である。「還本国」などのことばに出あうとき、この意味を往生浄土であると呼びつぱんにかたづけてはならない。還帰と表現する背景には、人間善導が全身全霊をもつて阿弥陀仏と対面している姿があるに違いない。

必ずしも浄土を浄土といわず、往生を往生といわず、ときには体験的な表現である「本国」や「還帰」をもまじえる。確かにこれは先に述べたごとく、深心釈に見られる善導自らの人間觀とは相反し、そのため「はじめての往生」にもかかわらず、「還帰」とするこのことから、論理的整合性に欠いているが、常に論理や思弁にとどまっているとしたら、既にそれは宗教ではないだろう。それを超えたところに真の宗教があるはずである。宗教には体験という側面が重要な位置をしめていることを忘れてはならない。そしてそれによつて先徳たちは自己の教理に熱い血をかよわせていたのである。不安と緊張がともなう

「魔郷」へ「往」くよりも、癒しと救いのある「本国」に「帰」るほうが安堵感を持たせ、礼讃偈を唱和する民衆の心を捉えることは容易であつたはずである。宗教歌としての礼讃偈において還帰という文学表現（詩語）が加えられているということは、それを端的に物語るのではなからうか。

## おわりに

本稿を整理する。まず善導はその著作中にしばしば還帰往生と説いている。字義通りに理解すれば、浄土に帰るということになる。ところが善導の人間観から眺めると、罪業によつて過去から永遠に生死をくり返してきた凡夫が、はじめて弥陀の本願にふれ、念仏することによつて、はじめての往生が実現するというものであつた。ここに「帰」と「往」の間に矛盾が生じている。それに対して聖光や良忠は約能化と約所化の義をもつて理解しようとしたのであつた。ところでこの「還帰」に関しては、すでに中国の詩歌における用例があつた。善導の十一の用例も、一例を除いては讃偈という宗教歌の中に現れているという事実から、また典故と平仄や押韻など詩の格律を備えているものもあることから、これを中華の詩歌とみなさざるを得ないということになる。したがつて字義通りに受けとるよりも、文学的なレトリックとして理解することが最も理にかなつてることが判明したのである。

善導の各礼讃偈は、宗教的・個人体験的な陳述であると同時に、そ

の格律からして「詩」と評価できる。即ち文学作品でもある。文学は虚構の面を有し、真実・事実そのままを表達せず、誇張と空想が許される世界である。善導の偈を空想とは言わないが、散文部分の陳述に比すれば、そこに一種のレトリックがなされていても不思議なことではないし、レトリックが文化人、知識人としての証しでもあるのだ。文字通りに受け取れば、「還帰」では理屈がとまらないが、善導は娑婆を「他郷」や「魔郷」として厭離しておき、極楽を「本国」「本家」「自家国」とする。そのように表記したからには、「往」くよりも「還帰」るほうがことばとして相応しいのは当然である。これは極楽と阿弥陀仏への親しみの感情のあらわれであり、大衆が一堂に会して讃偈を唱和する際に、厭離欣浄の情意を高めるために、善導が用いた効果的な修辭だったのである。善導が教理に束縛されず、おおらかに作詩していたということが、ここから知ることができるのである。浄土や往生といった一般語を用いず、あえて詩的でやわらかく味わいのある詩語を採った。それは他でもなく所化のためではなかっただろうか。隋から唐にかけて特にこうした讃偈が広く行われており、この流れに乗じて能化としての善導も礼讃儀礼を民衆教化に役立てた。その際に、一般語の「往」を、詩語の「還」や「帰」に置きかえたということである。

## 付記

注記(6)に示したように、浄土真宗における「還浄」の問題については、親鸞の使用例をめぐつての宗門と宗侶との真摯な対論であり、

その議論そのものはとても有益なことである。善導や親鸞の用例に拠るならば、「還浄」の使用はなんら問題ないことであるが、生死をくり返してきた凡夫にとって、浄土はじめて往く場であり、決して帰る場ではないことは確かなことである。

また法然についてはその著書や法語類において何ら言及することはなかった。よってその是非は不明ではあるが、法然の関心事とは、浄土に「往」くでも、また浄土に「帰」るでもなく、念仏によつて浄土に「生」まれることにあつたと考えるべきである<sup>(2)</sup>。

### 〔注〕

(1)すでに拙文「善導の還帰往生考」(『印仏研』四二巻二号、一九九四年)、および「法然浄土教における二つの問題」(佛敎大学総合研究所紀要別冊『法然浄土教の総合的研究』二〇〇二年)を発表して、善導による「還帰」の表現に関して考察したが、今回は中華の詩文の用例も広く参照して論及したつもりである。

(2)『往生礼讃偈』(『浄全』四・三六二下)

(3)『観経疏』(『浄全』二・五上)

(4)『往生礼讃偈』(『浄全』四・三五六下)

(5)前掲の拙文(一九九四)においては十二例としたが、このうち『観経疏』玄義分「当称仏時、化仏菩薩、現在其前、金光華蓋、迎還彼土。華開已後、観音為説大乘、此人聞已、即発無上道心」(『浄全』二・一二上)の用例は削除すべきであった。「迎還彼土」の主体は「化仏菩薩」と理解できるのである。

(6)浄土真宗で還浄をめぐって論議されている。主要な成果を発表順に列挙する。

・東光爾英「真宗における「帰…カエル」についての一考察」(『宗学院論集』六二号、一九九〇年)

・齊藤隆信「善導の還帰往生考」(『印仏研』四二巻二号、一九九四年)

・深川宣暢「お浄土にかえるとは、どういうことですか?」(『季刊せいてん』四四号、一九九八年)

・冲和史「ふたたび浄土にかえる(還浄)について」(『季刊せいてん』四七号、一九九九年)

・冲和史「還浄の論議における解釈技法の問題」(『日本仏教学研究』六六、二〇〇一年)

・冲和史「浄土にかえる」という表現をめぐって」(『教学研究紀要』九、二〇〇一年)

・安藤光慈「還浄に関する教学的整理」(『教学研究紀要』九、二〇〇一年)

・冲和史「還浄運動をどう評価するか?—反差別運動における現場と教学の往復運動覚書—」(『同和教育論究』二三、二〇〇二年)

・冲和史「浄土にかえるという表現は「宗義になきおもしろき名目」か?」(1)『密教学』三八、二〇〇三年

・冲和史「浄土にかえるという表現は「宗義になきおもしろき名目」か?」(2)『密教学』三九、二〇〇四年

・山田明宏「還浄説の考察」(『宗学院論集』七五、二〇〇四年)

・内藤知康「往生と還浄」(永田文昌堂、二〇〇四年)

・冲和史「還浄」の出典解釈に関する批判的考察」(『マンドラの諸相と文化』、法蔵館、二〇〇五年)。

・冲和史「還浄の語義—念仏者が「浄土にかえる」ということ—」(『印仏研』五七巻一号、二〇〇八年)

(7)「欄巡」の「巡」(平声諄韻)については、『集諸経礼懺儀』・『広本法事讃』・守屋旧蔵本・斯二六五九・伯二七二二・北八三五〇・七寺蔵『阿弥陀浄土礼仏文』は、ともに「遮」に作る。ここは「遮」(平声麻韻)を採用すべきである。拙文「礼讃文の韻律—詩の評価とテキスト校訂—」(『浄土宗学研究』二六、二〇〇〇年)を参照。

(8)善導大師の凡夫観については、高橋弘次「法然浄土教の諸問題」、『善



導大師の思想とその影響』所収 宮林昭彦「善導大師の人間観」などに詳しい。

- (9)『観經疏』（『浄全』二・三四下）  
 (10)『観經疏』（『浄全』二・五五下）  
 (11)『往生礼讃偈』（『浄全』四・三六〇下）の「中夜偈は、良忠の『往生礼讃私記』（『浄全』四・三九四下）によると、「中夜偈者出智度論彼第十七禪波羅蜜品第二八云」とあり、既にその典拠を『大智度論』（『大正藏經』二五・一八四中）に求めている。  
 『大智度論』  
 『往生礼讃偈』  
 汝起勿抱臭身臥  
 汝等勿抱臭身臥  
 種種不浄仮名人  
 種種不浄仮名人  
 如得重病箭入体  
 如得重病箭入体  
 諸苦痛集安可眠  
 衆苦痛集安可眠

善導は「臭身」を「臭屍」に書きかえている。典拠が『大智度論』にあると、ひとたび受容され消化されれば既に善導の人間観としても何のさしつかえもないはずである。

- (12)『法事讃』（『浄全』四・三〇下）、『観經疏』（『浄全』二・五一下）、『法事讃』（『浄全』四・一八上）。ここでは弥陀浄土に往生した者が十方仏国へと飛騰し供養して再び弥陀浄土へと帰ることを説いている。  
 (13)「弥陀本国」「本国能人」「本国他方」「還入生死」「勸帰浄土」「西帰浄土」以上『観經疏』（順に『浄全』二・二八上、四一下、六二下、六四上、六上、七二下、七二下）。「帰本国」「於本国」「還到安養国」以上『往生礼讃偈』（順に『浄全』四・三七二下・三七六上・三六二上）。「須欲帰還即帰還」「一念帰還得千証」以上『般舟讃』（順に『浄全』四・五三八上、五四三上）。「還來穢国」「帰西方安養国」「帰西路」以上『法事讃』（順に『浄全』四・一六上、九上、二九上）。  
 (14)『観經疏』（『浄全』二・六〇下、他に六四上）  
 (15)『法事讃』（『浄全』四・一六上、他に二五上）  
 (16)かつて吉岡義豊は「帰去來の辭」（『中国文学報』六、一九五七年）において、仏教文献にある「帰命・帰依・南無」と関連づけ、「奉事去

來現在仏」は「帰去來」に同じものとみなし、また善導の作品中に「帰去來」は述べられていないとした。しかし、これらはみな甚だしい誤解である。善導をはじめとする中国の浄土教家たちが「帰去來」と述べたのは、けつして「帰命・帰依・南無」の意味で用いたのではなく、あくまでも「往生」の意味で用いていたのである。さらに「奉事去來現在仏」は過去・未來・現在の仏に奉事するという意味であり、仏典にはいくらかでもそうした類例はある。そして善導の『観經疏』には「帰去來」を二例ほど検出できるのである。したがって吉岡の仏典における「帰去來」の論点はみな誤りである。

- (17)他の二首は以下のとおり。  
 項楚本三四二頁「之子何惶惶」  
 之子何惶惶 卜居須自審 南方瘴癘多 北地風霜甚  
 荒陬不可居 毒川難可飲 魂兮歸去來 食我家園甚  
 項楚本七四八頁「世間一等流」  
 世間一等流 誠堪與人笑 出家弊己身 誑俗將為道  
 雖著離塵衣 衣中多糞蚤 不如歸去來 識取心王好  
 (18)『全唐詩』における白居易の作品から「帰去來」を含む作品を抽出すると以下のものがある。「古風」（『全唐詩』一六一卷）、「行路難」第二首（同二六二卷）、「橫江詞」第六首（同二六六卷）、「贈崔郎中宗之」（同二六九卷）、「贈王漢陽」（同二七〇卷）、「潁陽別元丹丘之淮陽」（同二七四卷）、「春陪商州裴使君遊石娥溪」（同二七九卷）、「紀南陵題五松山」（同二八一卷）、「對酒醉題屈突明府廟」（同二八二卷）、「尋陽紫極宮感秋作」（同二八三卷）、「寄遠」第十一首（同二八四卷）  
 (19)拙文「礼讃文の韻律―詩の評価とテキスト校訂―」（『浄土宗学研究』二六号、二〇〇〇年）、「中国浄土教礼讃偈における詩律―世親『往生論』から善導『般舟讃』まで―」（『佛教文化研究』五〇、二〇〇〇六年）、「善導『観經疏』における讃偈の韻律」（『浄土宗学研究』三二、二〇〇六年）を参照。  
 (20)『無量寿經の漢吳魏三訳に見える「自然」の語について』（坪井俊映博士頌寿記念『仏教文化論巧』一九八四年）を参照。後に『老荘と仏



教」(法蔵館、一九八六年)に所収。

(21)『摩訶衍』九所収 岸信宏「往生礼讃を通して観たる善導大師」や、法照の広本『五会念仏法事讃』には彦琮 慈愍慧日、浄退、神英、靈振、惟休の偈を収載している。

(22) 法然は、その臨終において「われもと極楽にありし身なれば、さだめてかへりゆくべし」と仰せになっているが、これは『法然上人行状絵図』巻三七(『法然上人伝全集』二四二)の記事であり、自身の著作や法語の記載ではない。ほかに『法然上人伝法絵』巻下(『法然上人伝全集』五二二上、『昭法全』四七九)や、『拾遺古徳伝絵』(『法然上人伝全集』六三八上)に、「うれしきかなわが心、無為のみやここにかへりゆきて、四生のあるじとおおがれむ事」と仰せになっている。それらは、あくまでもみずからの主体的な宗教観(宗教体験)からの発露であって、我われ凡夫が「浄土に帰る」ことや、それに類するような表現は、その著作中にまったく言及されていない。また前述したごとく、二祖聖光と三祖良忠にしても、それぞれ善導による「浄土に帰る」を解説しているにとどまり、それを肯定も否定もしていない。思うに、法然は念仏の相続にこそこだわったのであり、それによって結果的に浄土に「生」まれたら良いのであって、その道程的な表現としての「往」くにも「帰」るにも関心がなかったのである。つまり「浄土に帰る」のは是非に拘泥していなかったということであり、我われも是非の一方を採るのではなく、宗祖の姿勢を継いで、「浄土に帰る」という表現の是非に拘泥しない」という立場こそを宗義とすべきである。拘泥しない(是でもよし、非でもよし)ということが宗義であるからには、それをふまえた上で展開される宗学においても、是とする立場と非とする立場のどちらも認めざるを得ない。それは時・所・諸縁によつて宗義をいかに表現するかを議論することが宗学の役割だからである。これが「浄土に帰る」という表現に関する浄土宗における立場であろう。要点をまとめると以下になる。

- ・「浄土に帰る」という表現の根柢は善導の書物の中にある。
- ・伝記資料の中にかぎって法然は「帰る」と表現している。

- ・著作や法語類では「往く」を用い、「帰る」を使用することはない。
- ・二祖と三祖は善導の「帰る」を解説するだけで、その是非を論じていない。

- ・使用の是非に拘泥しない法然の姿勢をもって宗義とすべきである。
- ・したがって、宗義を根柢とする宗学では是と非の双方を認めて議論することになる。

- ・いうことは、使用を「不可」とすることは少々厳しいようである。
- ・かといって、紛らわしい表現をすすんで使用する必要もない。

- ・もし使用するのであれば、誤解と混乱をまねかないよう、しかるべき説明責任を果たすことが求められる。

- ・しかるべき説明とは本稿の内容そのものであるが、そのような煩瑣な説明を要するくらいなら、はじめから「浄土に往く」を用いるほうが望ましい。

(さいとう たかのぶ 仏教学科)

二〇一二年十月二十二日受理